HANNAH ARENDT E I LIMITI DEL LIBERALISMO

Francesco Fistetti

La politica ha ancora un senso?

Nella sua *Introduzione alla politica*, un libro che non riuscì a scrivere e di cui ci ha lasciato ampi frammenti, la Arendt, alla fine degli anni Cinquanta, in piena guerra fredda, si rende conto che la sua riflessione critica sui regimi totalitari, consegnata a *Le origini del totalitarismo* , ha bisogno di essere messa alla prova e integrata da un'analisi e da un'interpretazione della nuova epoca che si va delineando in seguito alla seconda guerra mondiale. La divisione del mondo in sfere d'influenza, la scoperta della bomba atomica e di micidiali tecnologie di distruzione, il pericolo di una guerra nucleare sono i tratti salienti di un presente storico assolutamente inedito che annunciano rispetto alla tradizione moderna un mutamento di paradigma della politica, nel senso che la politica contemporanea viene sempre più percepita come una minaccia e come la principale fonte d'insicurezza per la vita umana sulla terra. «Oggi – scrive la Arendt – la domanda non è più: qual è il senso della politica? Per il sentimento dei popoli che ovunque si sentono minacciati dalla politica e i cui elementi migliori prendono consapevolmente le distanze dalla politica, è molto più ovvio chiedere a se stessi e agli altri: *la politica ha ancora un senso?*»[1]. Tutte le categorie con cui ci eravamo abituati a pensare e a giudicare la politica sono diventati dei pregiudizi, dal momento che ad esse non corrispondono più le esperienze che le avevano generate: ad es., lo schema mezzi/fine che faceva del politico un mezzo per raggiungere uno scopo supremo, l'idea che l'essenza del politico sia la violenza, l'identificazione del potere col dominio, ecc.[2]. La situazione epocale dischiusa dall'invenzione della bomba atomica e dalla proliferazione di nuove armi di sterminio ha creato l'illusione che per salvare se stessa l'umanità debba *eliminare la politica*[3]. Come dire: solo l'estinzione della politica può garantire la sopravvivenza del genere umano. Che in questa nefasta illusione venga alla luce un'inversione radicale e al contempo un paradossale inveramento del paradigma classico della politica moderna, la Arendt non ha dubbi. In ciò, a suo avviso, Hobbes e Marx si danno la

[1] H. Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. von U. Ludz, *Vorwort* von K. Sontheimer, München-Zürich, Piper, 1993, trad. it. *Che cos'è la politica?*, Milano, Edizioni di Comunità, 1995, «Frammento 3b», pp. 60-61.

[2] Ivi, p. 62.

[3] *Ibidem*.

mano: l'utopia marxiana dell'estinzione della politica e dello Stato presupponeva, infatti, una concezione della politica intesa come «sicurezza» della vita e come soddisfazione dei bisogni vitali conseguite o attraverso la macchina artificiale dello Stato (Hobbes) o attraverso la libera associazione dei produttori (Marx). Nella descrizione del suo progetto di ricerca – scrivere, cioè, una *Introduzione alla politica* –, indirizzata alla «Rockefeller Foundation» nel dicembre del 1959, la Arendt chiariva che il lavoro da lei pubblicato l'anno prima, *The Human Condition*, andava considerato come «una sorta di *prolegomena* al libro che ho intenzione di scrivere ora, e che riprenderà dove l'altro libro si conclude»[4]. Questa attestazione di continuità con *Vita activa* viene esplicitata sul terreno di un metodo che è fenomenologico e al contempo genealogico. Il libro si propone, dunque, «un riesame critico dei principali concetti tradizionali del pensiero politico e delle relative strutture concettuali, quali mezzi e fine, autorità, governo, potere, legge, guerra, etc.», una rivisitazione critica che non è sinonimo di «discredito», ma piuttosto di una ricostruzione delle «concrete esperienze storiche e [di] quelle politiche in genere, che hanno dato origine ai concetti politici»[5]. Che in questo intento programmatico operi l'ispirazione «fenomenologica», formulata a suo tempo da Martin Heidegger nel § 6 di *Essere e tempo*, è indubitabile: come Heidegger nel suo capolavoro giovanile intendeva, attraverso il metodo della *Destruktion*, recuperare il «senso dell'essere» obliato sotto le sedimentazioni della storia della metafisica occidentale[6], analogamente la Arendt si propone di 'ri-catturare' e di 'ri-attualizzare' «le esperienze che si celano dietro i concetti» per comprenderne la genesi storica e coglierne la portata critica originaria, che sono andate perdute una volta che essi sono decaduti a «monete consunte» e ad «astratte generalizzazioni». Fenomenologia e genealogia qui si intrecciano intimamente, nel senso che il «riesame critico», che la Arendt vuole intraprendere, chiama in causa la questione di «validità» relativa alle esperienze sottese alla semantica delle idee e dei concetti che hanno via via assunto una codificazione epistemologica autonoma oscurando il terreno storico concreto su cui quelle idee e quei concetti si erano costituiti. Ma la «distruzione» genealogica della tradizione politica non è fine a se stessa: essa va integrata da un'analisi strutturale o, nel lessico usato dalla Arendt, «sistematica», rivolta ad enucleare «quelle sfere del mondo e della vita umana che chiamiamo propriamente politiche, e cioè la sfera pubblica da un lato e l'azione dall'altro»[7]. Alla base di questo programma di ricerca vi era l'urgenza di decifrare i segni caratteristici di un tempo storico che aveva ormai radicalmente mutato la morfologia del politico. Infatti, fenomeni considerati nel passato collaterali del politico – quali

[4] Si tratta della «descrizione del progetto per la Rockefeller Foundation, dicembre 1959», classificato come «Documento 3» (in *op. cit.*, p. 160).

[5] Ivi, pp. 160-61.

[6] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1927, trad. it. a c. di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1978, pp. 37-46.

[7] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 161.

la violenza «a volte necessaria alla sua protezione» e la «cura della vita»[8], cioè lo sgravio delle necessità vitali – sono diventati l'epicentro delle pratiche di governo, la loro posta in gioco e la ragion d'essere della prassi politica in generale. Progressivamente la violenza ha preso il posto del potere[9]: l'odierna tendenza alla spoliticizzazione e all'evacuazione del politico affonda qui le sue radici. Come è potuta accadere tale tipo di sostituzione? Prima di rispondere a questa domanda, occorre aggiungere che per la Arendt il predominio della violenza si è accompagnato ad un altro processo che ha scandito lo sviluppo della società moderna e che viene da lei caratterizzato come «la crescita innaturale del naturale»[10], cioè la pressocché totale metamorfosi della politica in «cura della vita», in amministrazione dei bisogni, in «liberazione» dalla coazione delle necessità vitali. Questi due movimenti consustanziali all'età moderna – eredità di una lunga storia risalente fino a Platone e al cristianesimo – si sono ad un certo punto saldati fra di loro moltiplicando i propri effetti perversi e dando luogo a quella che la Arendt chiama la «sventura»[11] in cui è incorso il nostro mondo: il rischio che la politica scompaia (o venga cancellata) e al contempo il pericolo che l'umanità si autodistrugga[12].

Il pregiudizio contro la politica.

La Arendt concorda con Max Weber nel definire lo Stato moderno come «monopolio della violenza legittima». Ma questa caratteristica peculiare dello Stato moderno ha un senso solo perché e quando viene mantenuta una «specifica combinazione di violenza e potere»[13] grazie alla quale la sfera statuale conservi una connotazione «pubblico-politica»[14] tale da consentire agli uomini di agire di concerto e, quindi, di produrre potere. A causa di un cumulo di circostanze storiche e di fattori eterogenei, nel corso del XIX secolo e ancor più nel XX, la «combinazione» tra violenza e potere si è gradualmente sfaldata e si è affermata la tendenza all'incorporamento del potere inteso come agire di concerto – garantito dalle Costituzioni e dallo Stato di diritto – all'interno di una dimensione contrassegnata dall'«incremento degli

[8] Ivi, p. 60.

[9] «Dato che ovunque gli uomini agiscano in comune si crea potere, e che tale agire-in-comune si svolge essenzialmente nello spazio politico, il potenziale potere insito in tutte le faccende umane si è affermato in uno spazio che è dominato dalla violenza. Così si crea l'impressione che potere e violenza siano la stessa cosa, come per lo più avviene nelle circostanze attuali. Ma in origine, e nel vero senso del termine, potere e violenza non sono la stessa cosa: in un certo senso sono addirittura opposti» (ivi, p. 57). In questo frammento si trovano già chiaramente formulate le differenze concettuali tra violenza, potenza, autorità e forza che la Arendt approfondirà nel celebre saggio del 1970 *On Violence*.

[10] H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. di S. Finzi, *Introduzione* di A. Dal Lago, Milano, Bompiani, 1989, p. 35.

[11] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 55.

[12] *Ibidem.*

[13] Ivi, p. 59.

[14] Ivi, p. 60.

[15] Ivi, p. 56.

strumenti di violenza statali»[15]. Il *nomos* dell'età moderna diviene, ad un certo punto e quasi a nostra insaputa, l'*identità di potere e violenza*, termini che in origine non erano solo diversi, ma opposti. Anzi, la violenza – un requisito che, come la Arendt spiegherà nel celebre omonimo saggio del 1970, appartiene al singolo o a pochi e che possiede un carattere preminentemente strumentale – giunge a coniugarsi, fino a sovrapporvisi completamente, con il potere, che è, invece, una proprietà della pluralità umana, dei molti. Questa sorta di cortocircuito innesta una spirale regressiva e distruttiva in cui il potenziale della violenza «cresce e si sviluppa a spese del potere»[16]. Entropia del potere e ipertrofia della violenza divengono, pertanto, la cifra del tempo presente e la nota dominante della politica odierna. Sotto questo profilo, le democrazie liberali post-totalitarie offrono un laboratorio estremamente significativo per isolare e indagare questo nuovo *trend* di riduzione progressiva del potere e della concomitante dilatazione della violenza. Non è un caso che in numerosi frammenti del suo progetto incompiuto di *Introduzione alla politica* la Arendt riprende, in un certo senso, la questione di Montesquieu concernente «le forme di governo, dei loro principi e delle loro modalità di azione»[17] per verificare in quale misura le democrazie liberali post-totalitarie preservano nelle loro Costituzioni e all'interno delle loro istituzioni la connotazione del potere come «dynamis», come «potenzialità» suscettibile di essere incessantemente attualizzata, come «spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano»[18]. Può sembrare sorprendente che in uno dei primi frammenti la Arendt osservi che i caratteri «impolitici» del totalitarismo che aveva analizzato nel capolavoro del 1951 – anzitutto il fatto che quei regimi mirano a rendere superflui gli uomini assoggettandoli a forze storiche «impersonali»[19] –, esattamente gli stessi caratteri «impolitici» si riscontrano nelle democrazie di massa del secondo dopoguerra: in queste ultime «senza alcun terrore» e quasi «spontaneamente» si va affermando un'«analoga impotenza» e «un analogo processo di logoramento e oblio»[20]. Beninteso, non che la Arendt voglia sostenere una contiguità o un'affinità sostanziale tra regimi totalitari e democrazie liberali sulla base di presunte costanti strutturali. Sa bene che tra totalitarismo e forme democratiche di governo le differenze sono abissali. Piuttosto ciò che le preme sottolineare è che il *pregiudizio contro la politica*, tipico dell'età moderna, non è stato intaccato dal crollo del totalitarismo nazista e del fascismo, e che addirittura è stato rafforzato dalla situazione creatasi dalla comparsa della bomba atomica e dall'invenzione delle armi nucleari. La bomba atomica – la quale ha diffuso la paura che l'umanità

[16] Ivi, p. 57. La violenza ha sempre bisogno di strumenti ed è guidata dallo schema mezzi/fini ed implica il rischio permanente, quando ad essa si ricorre nell'ambito degli affari umani, che i mezzi necessari a raggiungere il fine si autonomizzino da quest'ultimo fino a soverchiarlo. Si veda *Sulla violenza*, in H. Arendt, *Politica e menzogna*, trad. it. a c. di P. Flores d'Arcais, Milano, SugarCo, 1985, pp. 169-235.

[17] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 161.

[18] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 147.

[19] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., «Frammento 2a», p. 10.

[20] Ivi, p. 11.

si autodistrugga – segna, a suo avviso, l'acme di quel processo di identificazione di potere e violenza avviato nel XIX secolo e, consolidando nel senso comune la convinzione che potere e violenza siano la stessa cosa, alimenta la «speranza» o, meglio, l'illusione che l'umanità possa salvarsi eliminando la politica e affidandosi ad un «governo universale» che dissolva lo Stato in mera macchina amministrativa, risolva i conflitti per via burocratica e riduca gli eserciti a «schiere di poliziotti»[21].

La scissione tra libertà e politica.

Nell'*Introduzione alla politica* la Arendt individua un tratto strutturale della politica contemporanea: il suo essere costitutivamente esposta anti-politica e quasi parassitata da essa. A suo avviso, il «pregiudizio anti-politico» – che è molto antico e che nell'epoca moderna diviene una tendenza organica all'evacuazione o, direbbe C. Schmitt, alla neutralizzazione del politico – è inscritto nello stesso codice genetico della democrazia liberale e, ancor più, in quello delle democrazie di massa. La situazione di rischio ingenerata dalla bomba atomica e dalle odierne tecnologie di sterminio non fa che acutizzare fino al parossismo una diffusa ostilità verso la politica, poiché quest'ultima appare ora sempre più come una minaccia alla vita stessa dei popoli. Infatti, per una sorta di ironia della storia, la politica moderna, nata per garantire la «sicurezza» della vita (Hobbes), si è rovesciata nel suo contrario, cioè nel pericolo supremo per la sopravvivenza dell'umanità o, nel linguaggio propriamento arendtiano, per la sopravvivenza del mondo inteso come spazio in-tangibile dell'*infra*, vale a dire di quello spazio che «raccoglie dentro di sé» gli esseri umani «e al contempo li separa l'uno dall'altro»[22]. Lo stesso mondo materiale edificato dall'*homo faber*, che è la dimora relativamente stabile in cui i mortali si sentono «a casa», è messo in forse dalla bomba atomica e, come Arendt aveva chiarito in *Vita activa*, dalla scoperta di un «punto di vista archimedico» al di fuori del mondo, ove l'uomo s'insedia e interviene su di esso come il vecchio dio della teologia, ma senza essere in grado di controllare l'impredicibilità e l'irreversibilità connesse ai processi di trasformazione della natura da lui stesso innescati[23]. Gli sviluppi tecnologici e l'affinamento di inediti strumenti di violenza – intimamente collegati all'odierna «scienza dei processi», cioè ad un sapere scientifico che non incontra più oggetti stabili, ma solo processi ricchi di effetti non voluti e non programmati – intensificano un'avversione di fondo verso la politica che era già *in nuce* nelle democrazie liberali classiche, e che nasce dal «disperato desiderio di essere esentati dalla facoltà di agire»[24]. Naturalmente, nel rilevare l'accentuarsi della tendenza alla frustrazione della facoltà dell'agire, la Arendt mette a frutto la lezione di Tocquevil-

[21] Ivi, p. 10.
[22] Ivi, «Frammento 2b», p. 18.
[23] Si veda il paragrafo intitolato *La scoperta del punto di Archimede* nel cap. VI di *Vita activa*, cit., pp. 190-198.
[24] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 11.

le: nella democrazia moderna la «passione dell'eguaglianza» prende il sopravvento sulla «passione della libertà», allorché la brama di essere eguali – il desiderio delle «piccole gioie» dell'eguaglianza – prevale sul sentimento della libertà, che non a caso Tocqueville paragonava al kantiano sentimento del sublime[25]. Il «sublime» della libertà risiede negli obblighi di partecipazione alla *res publica* e al governo degli affari comuni, ma è un fardello che risulta troppo oneroso e di cui ci si vuole sgravare. Questa *Entlastung* (come l'avrebbe chiamata A. Gehlen) dagli oneri della politica come agire di concerto e dal potere come capacità in atto di generare lo spazio dell'*infra*[26] è consustanziale alla democrazia dei moderni. La convinzione che la Arendt va maturando dopo *Le origini del totalitarismo* – e che ispira il suo progetto di una *Introduzione alla politica* – è che la democrazia liberale che si va ridefinendo nel ciclo politico del secondo dopoguerra è ben lungi dall'interrompere o dall'intaccare la grammatica del politico divenuta egemone sin dall'antichità nella tradizione occidentale, cioè quella concezione che ha codificato la politica come mero mezzo per conseguire una *libertà estranea alla sfera dell'essere-insieme* con altri e con i propri pari: in una parola, una *libertà impolitica*. Uno dei centri focali della riflessione consegnata ai frammenti dell'*Introduzione alla politica* è, infatti, l'ermeneutica di una modernità contrassegnata dalla divaricazione tra libertà e politica, nel senso che la libertà dei moderni si è venuta sempre più rinchiudendo nei confini di quello che i greci definivano «idion»[27] – cioè, il privato –, privilegiando quelle che I. Berlin ha chiamato «libertà negative», mentre parallelamente la libertà pubblica si è svuotata di significato fino a diventare un involucro formale. «Quello che per noi oggi è un governo costituzionale [...] – osserva la Arendt – in fondo è un governo limitato nella sua autorità e nell'uso della violenza, un governo controllato dai governati. È indubbio che limitazione e controllo avvengano in nome della libertà, sia della società che dell'individuo; si tratta di arginare per quanto possibile e necessario lo spazio statale del governare, al fine di rendere attuabile la libertà al di fuori di esso. Dunque non si tratta, o almeno principalmente, di dare la possibilità

[25] «I beni procurati dalla libertà non appaiono che a lungo andare ed è sempre facile misconoscere la causa da cui provengono. I vantaggi dell'eguaglianza si fanno sentire sin dal primo istante, e se ne vedono gli effetti quotidianamente. La libertà politica dà, di tanto in tanto, a una cerchia di cittadini *piaceri sublimi*. L'uguaglianza procura quotidianamente una quantità di *piccole gioie* a ciascuno. Le attrattive dell'uguaglianza si fanno sentire ad ogni istante e sono alla portata di tutti [...]. La passione, che l'uguaglianza suscita, deve quindi essere al contempo energica e generale. Gli uomini non potrebbero godere della libertà politica, senza acquisirla attraverso qualche sacrificio, e non la raggiungono che con molti sforzi. I piaceri che procura l'uguaglianza si offrono invece da soli. Ogni piccolo avvenimento della vita privata sembra suscitarli, e per gustarli basta solo vivere» (A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, in Id., *Scritti politici*, a c. di N. Matteucci,Torino, Utet, 1968, vol. II, p. 587, le sott. sono nostre). Non è azzardato affermare che la tesi secondo cui la politica moderna, centrata sulla valorizzazione dell'uguaglianza, si configuri fondamentalmente come «cura» della vita (intesa come la *zoé* dei greci), viene dalla Arendt ricavata da Tocqueville.

[26] Su questo aspetto del pensiero della Arendt ha insistito M. Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[27] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 52.

di essere liberi di agire e di essere politicamente attivi, le due cose rimangono prerogative del governo e dei politici di professione, che si propongono al popolo come suoi rappresentanti attraverso il sistema dei partiti, allo scopo di difendere i suoi interessi all'interno dello stato e se necessario contro di esso». Da questa funzionalità del paradigma costituzionalistico alla mera tutela dei diritti individuali contro l'invadenza dello Stato (e dalla riduzione della prassi politica libera e attiva all'ambito di iniziativa dei «politici di professione») la Arendt conclude che «la relazione tra politica e libertà è intesa anche nell'età moderna nel senso che la politica è un mezzo e la libertà il suo fine supremo; la relazione in quanto tale non è dunque cambiata, pur essendo considerevolmente cambiati il contenuto e le proporzioni della libertà»[28]. Il limite del liberalismo politico e del costituzionalismo – che la Arendt mostra di apprezzare nella versione di R.M. McIver di *In the modern State* – risiede, a suo avviso, nell'incapacità di spezzare la separazione tra libertà e politica e nel concepire quest'ultima solo come «bilancia dei poteri» e come argine agli abusi dello Stato a danno delle garanzie individuali. Sulla scorta di Montesquieu e di Tocqueville, la Arendt abbozza qui i lineamenti di una critica immanente del liberalismo politico a partire dalla scissione che esso, in tutte le sue varianti, ha sancito tra libertà e politica. Il liberalismo politico cova dentro di sé i germi dell'ostilità verso la politica come agire di concerto ed alimenta il pregiudizio antipolitico, dal momento che il suo paradigma del politico è tutto rivolto a «tutelare la libera produttività della società e la sicurezza dell'individuo nella sfera privata»[29] e a definire lo Stato come «una funzione della società» o come «un male necessario alla libertà sociale»[30].

La crescita innaturale del naturale.

È significativo che, avendo descritto in *Human Condition* l'epoca della modernità come l'avvento di una società del lavoro e del consumo – con il conseguente primato dell'*homo faber* prima e dell'*homo laborans* infine –, la Arendt insiste ora nel rimarcare la speculare simmetria tra liberalismo e socialismo come ideologie politiche che condividono la stessa idea di libertà in termini di libertà sociale o impolitica e la stessa concezione della politica come «un mero mezzo al servizio della vita sociale, del libero sviluppo delle forze produttive»[31]. Michel Foucault avrebbe detto che entrambi, liberalismo e socialismo, condividono un'idea della politica intesa come «governamentalità» o come «bio-potere»[32]. Non è un caso che la Arendt legga il rapporto tra

[28] Ivi, p. 53.

[29] Ivi, p. 52. Riferimenti espliciti a McIver si trovano disseminati in *On Revolution* (trad. it. *Sulla rivoluzione*, Milano, Edizioni di Comunità, 1983, p. 28 e p. 159) e in *On Violence* (trad. it. *Sulla violenza*, cit., p. 230, nota 57).

[30] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 52.

[31] Ivi, p. 59.

[32] Tra l'ermeneutica arendtiana della modernità e quella di Foucault esistono affinità insospettate, che meriterebbero di essere approfondite in una ricerca specifica. Sul concetto di

Marx e gli economisti classici nel segno di una continuità epistemologica, connessa al comune assunto che l'epoca moderna è dominata dalla centralità e dall'universalità della figura del produttore. Marx eredita dal liberalismo degli economisti classici la «finzione comunistica», che consiste «nel riconoscimento di un unico interesse della società come un tutto che «con una mano invisibile» guida il comportamento degli uomini e produce l'armonia degli interessi contrastanti»[33]. In altre parole, Marx, proprio mentre pone l'accento sul conflitto degli interessi e sulla lotta di classe, prende sul serio l'utopia liberale di una «finzione ipotetica dell'armonia»[34], da realizzare attraverso l'estinzione della politica e la sua sostituzione con l'«amministrazione delle cose» (secondo la celebre formula di Engels). La «socializzazione dell'uomo», che Marx esaltava nei *Grundrisse* come l'esito di uno sviluppo inusitato del «general intellect» grazie alle innovazioni tecnologiche del sistema delle macchine[35], morfologicamente ha corrisposto alla piena affermazione della società del lavoro e del consumo. Sotto questo riguardo, socialismo e liberalismo, sia pure in forme diverse, hanno favorito il graduale predominio di una sfera sociale che diveniva sempre più pervasiva, ove ad occupare la scena pubblica è il mero processo vitale, vale a dire l'attività del lavoro connessa al metabolismo biologico e al ricambio organico tra uomo e natura[36]. Pertanto, liberalismo e socialismo hanno contribuito potentemente – ognuno a partire dalle proprie premesse specifiche – a quella «crescita innaturale del naturale» che ha spostato sempre più l'epicentro della politica moderna dalla libertà e dall'eguaglianza come requisiti della cittadinanza e dello spazio pubblico-politico alla gestione delle necessità vitali, dalla preoccupazione per il mondo (e per coloro che verranno dopo di noi) alla *cura per l'uomo* e al *governo di quella che i greci chiamavano «zoé»*, cioè *la nuda vita naturale*[37]. Questo slittamento dal mondo all'uomo – che naturalizza la politica dimensionandola sugli «appetiti» sempre più voraci di un soggetto desiderante e

«governamentalità» si vedano, in particolare, la lezione al Collège de France del febbraio 1978, *La «governamentalità»* (trad. it. di P. Pasquino in «aut aut», n. 167/68, 1978, pp. 12-29) e il testo tratto dalle due conferenze tenute da Foucault il 10 e il 26 ottobre 1979 alla Stanford University, pubblicato col titolo di *Omnes et singulatim: verso una critica della ragione politica*, trad. it. in «Lettera internazionale», n. 15, 1988, pp. 36-42. Il lavoro più apprezzabile sul pensiero di Foucault resta tuttora quello di H.L. Dreyfus – P. Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, Chicago University Press, 1982 (trad. it. *La ricerca di Michel Foucault: analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989).

[33] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 32.

[34] Ivi, p. 33.

[35] K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, v. II, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1970, pp. 400 e ss.

[36] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 35.

[37] «Comunque ci si ponga nei confronti della questione se nella crisi attuale sia in gioco l'uomo o il mondo, una cosa è certa: la risposta che pone l'uomo al centro delle preoccupazioni presenti e ritiene di doverlo cambiare per porvi riparo, è profondamente impolitica; al centro della politica vi è infatti sempre la preoccupazione per il mondo, non per l'uomo: la preoccupazione per un mondo fatto così o in altro modo [...]. E un mondo non si cambia cambiandone gli uomini [...], così come non si cambia una organizzazione o associazione cominciando ad influenzarne i membri in un senso o nell'altro. Se si vuole cambiare una istituzione, una organizzazione, una qualunque corporazione pubblica mondana, se ne può solo

senza mondo, prigioniero del turbine delle sue sensazioni e della sua «introspezione» – viene descritto dalla Arendt come una rivincita dell'*oikos* (che presso i greci era la sfera della conservazione e della riproduzione della vita) sullo spazio della pluralità umana. Al contempo, nell'idea secondo cui «la vita, e non il mondo, è il bene più alto per l'uomo»[38] – un'idea che nell'epoca moderna ha assunto il valore di una verità immediata ed incontrovertibile – la Arendt scorge la sola grande eredità ebraico-cristiana che sia «sopravvissuta (senza mai esserne scossa) alla secolarizzazione e al declino della fede»[39]. Entrambi questi dati – l'espansione «innaturale» dell'*oikos* all'intera sfera sociale e il dogma della sacralità della nuda vita – sono aspetti di un unico processo che ha sancito il trionfo dell'*homo laborans* e l'autoaffermazione della vita naturale della specie[40]. Essi spiegano da un lato la costruzione degli Stati del benessere avviata nel secondo dopoguerra fondati sull'universalizzazione delle istanze di «sicurezza» e prosperità, e dall'altro, al culmine di questo processo, la crisi delle basi «repubblicane» delle democrazie liberali sia in Europa occidentale sia negli Stati Uniti, imputabile alla radicalizzazione del «pregiudizio antipolitico» insito nello stesso codice genetico di quelle democrazie.

Due paradossi della democrazia liberale.

La domanda: «La politica ha ancora un senso?» risuonava già in tutta la sua drammaticità nelle pagine finali di *Human Condition*, là dove si osserva che, se l'ultimo stadio della società del lavoro è la «società degli impiegati», fondata su un conformismo di massa e su un «tipo funzionale di comportamento», allora in pericolo è proprio la *facoltà di agire* intesa come «capacità di produrre vicende e storie» e con essa la *facoltà di pensare*, la quale «è ancora possibile, e senza dubbio efficace, ovunque gli uomini vivano in condizioni di libertà politica»[41]. Ma, dopo *Le origini del totalitarismo*, la Arendt s'imbatte in un duplice paradosso della politica moderna. Non è tanto la sua tendenza neutralizzante ad essere in questione quanto piuttosto la rottura di quello che si potrebbe definire il suo paradigma leviatanico. Nata per salvaguardare la «sicurezza» dell'essere umano come specie (oltre che come singolo), la politica moderna ad un certo punto del suo sviluppo non riesce più a soddisfare le necessità vitali, le richieste di

rinnovare la costituzione, le leggi, gli statuti, e sperare che tutto il resto venga da sé» (H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 18). Sul primato della «zoé» (vita biologica) nella politica moderna, cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995.

[38] H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. 237.

[39] Ivi, p. 234.

[40] Ivi, p. 239.

[41] Ivi, p. 242. La curatrice dell'edizione critica dei manoscritti relativi a *Che cos'è la politica?* Ursula Ludz nel suo commento ha osservato che, se prendiamo sul serio la convinzione espressa dalla Arendt secondo cui l'*Introduzione alla politica* doveva considerarsi la continuazione di *Vita activa*, allora «occorre anche tener presente che il cammino dalla *vita activa* alla *vita contemplativa* prevedeva una tappa intermedia» (p. 119).

«felicità» e di benessere, la crescita stessa delle forze produttive. La Arendt è tra i primi a rendersi conto di quella che Castel chiamerà la *fine della società salariale*[42], del fatto, cioè, che nelle società del valore-lavoro proprio il lavoro comincia a divenire una risorsa disperatamente scarsa provocando fenomeni di esclusione e di marginalità socio-culturale. In breve, l'universalismo della politica moderna – la sua promessa di estendere a tutti sicurezza e felicità privata con i connessi diritti di cittadinanza – si arresta, sicché l'impossibilità di proseguire su questa strada alimenta il pregiudizio antipolitico e soprattutto accresce l'impotenza del potere come spazio pubblico, nel cui vuoto crescono patologicamente fenomeni di violenza che vanno dall'insicurezza della vita nelle grandi città – divenute ormai delle «giungle»[43] – all'acutizzarsi della questione razziale, dall'uso della menzogna come arma di lotta politica all'accumulo di ordigni di sterminio da parte delle grandi potenze.

Il secondo paradosso che la Arendt registra come una caratteristica strutturale dell'intero ciclo storico-politico delle democrazie liberali – e che nel secondo dopoguerra raggiunge il suo acme – concerne i processi di emancipazione e di liberazione. Questi processi, pur avendo scandito le lotte per la conquista dei diritti di cittadinanza da parte del movimento operaio e dei ceti subalterni, sono stati accompagnati da un parallelo «aumento della violenza nello spazio pubblico dello stato»[44] e da «un incremento degli strumenti di violenza statali», che alla lunga avrebbero messo «a repentaglio il processo vitale dell'intera umanità»[45]. Infatti, la vicenda dello Stato moderno può essere ricostruita, secondo la Arendt, come un intreccio, solo in apparenza perverso, tra liberazione dall'oppressione da un lato e crescita ipertrofica della violenza del «potere pubblico» dall'altro. Con il dissolversi degli antichi legami di subordinazione che assoggettavano gli individui ad un ordine gerarchico e imponevano rapporti «personali» di dominio (Marx), è avvenuto che la violenza – espulsa dalla sfera «semipubblica» delle relazioni sociali e da quella privata dell'*oikos* – è stata concentrata nell'ambito dello Stato nell'illusione di «riuscire a dominar[la] perché era stata espressamente definita come un mero mezzo al servizio della vita sociale, del libero sviluppo delle forze produttive»[46]. In questo paradosso, che stringe in un solo nodo liberazione e violenza, cogliamo un passaggio strategico della spoliticizzazione della libertà dei moderni. Nella tradizione politica il non-essere-liberi aveva un doppio statuto, poiché si identificava non solo con l'essere sottoposti alla violenza altrui (la schiavitù), ma anche con «l'essere soggetti alla nuda necessità della vita»[47]. La soluzione che le socie-

[42] Cfr. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, e A. Gorz, *Métamorphoses du travail. Quête du sens*, Paris, Galilée, 1988.

[43] Sull'attenzione della Arendt verso il problema della violenza urbana si rinvia alle pagine della biografia di S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, 1994, pp. 355-361.

[44] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 57.

[45] Ivi, p. 58.

[46] Ivi, p. 59.

[47] Ivi, p. 58.

tà davano a questo problema è, potremmo dire con Dupuy, di tipo sacrificale: la riproduzione della vita era affidata al lavoro coatto e al «sacrificio» dei molti[48]. Quando con l'ingresso nel mondo moderno il lavoro si affranca dai vincoli della subordinazione e il suo valore viene ad essere determinato dalla contrattazione di mercato, alla «coartazione della violenza» di natura personale – che giustificava il «sacrificio» dei molti – subentra la «coazione della necessità»[49]. Ne deriva una conseguenza inintenzionale, su cui per la Arendt non si è riflettuto abbastanza: la liberazione della vita sociale dalla violenza produce – quasi ironicamente – non l'ampliamento della libertà pubblica, cioè l'estensione della cittadinanza attiva, ma la tendenziale dilatazione della «necessità» all'intera sfera sociale[50]. La libertà politica come modalità specifica dell'essere-insieme con i propri pari (creare nuove istituzioni attraverso l'azione concertata, partecipare al governo della cosa pubblica) viene inscritta nell'ordine della «necessità» che ridefinisce la dialettica tra governanti e governati attraverso la trasformazione epocale della politica in *politica della nuda vita*, in regolatore universale della riproduzione della specie. In altre parole, la libertà dei moderni diviene una variante, per così dire, intraparadigmatica dell'antica scissione, filosoficamente elaborata da Platone, tra *archein* (iniziare) e *prattein* (agire) come due attività radicalmente diverse e separate, cioè di quella divisione «fra coloro che sanno e non agiscono» e «quelli che agiscono e non sanno»[51] che ha strutturato la tradizione politica occidentale attorno alla categoria del *dominio*, attorno alla relazione comando/obbedienza. In questo contesto, la libertà politica delle democrazie liberali non può essere misurata soltanto dalle garanzie costituzionali nei confronti dell'ingerenza del Leviatano, né semplicemente da una legittimazione attraverso le procedure (per usare la formula di N. Luhmann), ma piuttosto dallo scarto che esse volta a volta istituiscono tra potere-in-comune e dominio, vale a dire dal grado e dalle forme di riconoscimento che la fonte ultima del dominio è l'agire di concerto dei cittadini, la loro volontà di «vivere insieme» dando vita a nuove istituzioni, il loro bisogno storicamente ricorrente di rinnovare il patto sociale e le regole della convivenza[52]. Al contrario, per la Arendt, la tendenza organica delle democrazie liberali del secondo dopoguerra va nella direzione di un crescente

[48] J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

[49] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 58.

[50] «Lo sviluppo complessivo della società tende per ora, cioè fino al momento in cui l'automazione eliminerà davvero il lavoro, a trasformare uniformemente tutti i suoi membri in «lavoratori», uomini la cui attività [...] serve in primo luogo a procurare ciò che è necessario alla vita. Anche in tal senso, l'allontanamento della violenza dalla vita della società non ha avuto finora altra conseguenza che quella di concedere alla necessità con cui la vita costringe tutti, uno spazio infinitamente maggiore che in passato. Di fatto la vita della società è dominata non dalla libertà ma dalla necessità; e non è un caso che il concetto di necessità sia divenuto tanto dominante in tutte le moderne filosofie della storia» (ivi , pp. 58-59).

[51] H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 163-164.

[52] Su questo aspetto ha insistito P. Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), trad. it. Milano, Jaka Book, 1993, pp. 290 e ss.

distanziamento tra «potere» e «dominio», che è la causa fondamentale della crisi di legittimazione degli odierni Stati di diritto. Esattamente in questo vuoto che si apre tra «potere» e «dominio» si produce la rottura del paradigma leviatanico della politica moderna, che, come abbiamo detto, aveva trasformato la politica in politica della nuda vita. Il conflitto tra politica e vita tocca un punto-di-non-ritorno allorché gli strumenti legittimi della violenza – che lo Stato moderno si era dato per tutelare la vita dei soggetti sul piano dell'organizzazione interna e per garantirsi la sovranità sul piano della politica estera – acquistano «un potere così terribile da minacciare non soltanto la libertà, ma la vita»[53]. La bomba atomica e la scoperta dell'energia nucleare sono i due eventi decisivi che hanno alterato il tradizionale equilibrio tra la «facoltà del fabbricare» e la «facoltà di distruggere»[54], nel senso che con esse abbiamo superato la soglia di violenza insita in ogni processo di trasformazione della natura che sia governabile nei suoi effetti sul mondo delle relazioni umane. La guerra totale, apparsa all'orizzonte del nostro secolo, ne è l'esempio più inquietante. Con essa «la violenza [...] non si estende solo agli artefatti, che a loro volta sono nati dalla violenza e dunque possono essere ricostruiti con un violento sforzo, ma a una realtà storico-politica che alberga in quel mondo fabbricato e che, non essendo stata fabbricata, non può neppure essere restaurata»[55]. La discrasia tra la «facoltà del fabbricare» e la «facoltà di distruggere» si ripercuote alla lunga sullo spazio pubblico-politico delle democrazie liberali, che rischia di tramutarsi in «un luogo di violenza»[56]. Gli strumenti della violenza si autonomizzano e tendono a «diventare essi stessi «produttivi», e cioè [a] crescere quanto – e forse più – delle altre forze produttive sociali»[57]. La libertà politica intesa come potere-in-comune e, in quanto tale, radice del dominio, si trova, così, ad essere minata dalla crescita esponenziale e concomitante della violenza e dell'ostilità verso la politica, accusata di essere responsabile delle minacce alla tutela e alla riproduzione della vita.

L'essenza antipolitica del liberalismo.

Il saggio *Sulla violenza* (1970), le riflessioni sui «Pentagon Papers» (1971), ma anche *Verità e politica* del 1964 (per quanto quest'ultimo scritto sia direttamente legato alle polemiche suscitate dal libro su Eichmann) documentano la convinzione arendtiana che i rapporti tra violenza e potere si sono rovesciati al punto tale che i due termini, originariamente opposti, sono venuti via via identificandosi. La violenza ha invaso lo spazio del potere. Al tornante degli anni Settanta nell'accentuarsi della tendenza neutralizzante o spoliticizzante del liberalismo – collegata allo squilibrio della combinazione fisiologica tra violenza e potere – la Arendt ravvisa la *crisi*

[53] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 56.
[54] Ivi, «Frammento 3 c», p. 64.
[55] Ivi, p. 70.
[56] Ivi, p. 57.
[57] Ivi, p. 59.

della Repubblica, l'esaurimento di quella tradizione del repubblicanesimo classico di cui si era nutrita la democrazia americana[58]. Se il potere è la facoltà umana di agire o di intraprendere qualcosa di nuovo e, in quanto tale, ha a che fare con le opinioni dei molti e con la «mentalità allargata» in senso kantiano (la capacità, cioè, di mettersi dal punto di vista dell'altro, di confrontarsi reciprocamente e di condividere un mondo comune); se questo è vero, allora le democrazie liberali post-totalitarie appaiono afflitte da una cronica disintegrazione del potere e dal declino della cittadinanza attiva. Istruita dalla lezione di Tocqueville, la Arendt postula una correlazione direttamente proporzionale tra processi di burocratizzazione e violenza. La progressiva metamorfosi dei governi in pura amministrazione e delle repubbliche in burocrazie – una metamorfosi accelerata dal professionismo del personale politico dei partiti[59] – delineano il sopravvento della burocrazia, che tocquevillianamente la Arendt definisce «il governo di Nessuno», in cui «ciascuno è privato della libertà politica, del potere di agire»[60]. L'esaltazione della violenza come mezzo di lotta politica nasce proprio dalla frustrazione della capacità dell'agire, dalla totale sovradeterminazione del «potere» da parte del «dominio». La crisi di legittimità delle democrazie liberali discende, pertanto, dall'occlusione dell'agire politico, poiché solo nell'agire di concerto gli esseri umani possono creare nuove istituzioni, ricreare il patto di cittadinanza, ridefinire i contenuti e le regole del voler-vivere-insieme, oltre che rivelarsi, distinguersi, competere e valorizzare le proprie differenze specifiche in riferimento ad una comune eguaglianza e ad un mondo di valori condiviso.

Al centro di questa diagnosi delle democrazie liberali vi è senza dubbio il problema del pluralismo (o, come si esprime la Arendt, della pluralità) come requisito strutturale del politico. Quello della Arendt, infatti, è, per usare una formula di Ch. Mouffe, un *pluralismo agonistico*[61]. Una democrazia senza pluralità di attori che introducano nel mondo qualcosa di nuovo e che, quindi, siano portati a confliggere per far valere il loro punto di vista (il *dokei moi* dei greci), è una democrazia destinata, secondo l'insegnamento di Tocqueville, a capovolgersi in «tirannide senza tiranno»[62]. Sotto questo profilo, lo spazio del politico, più che nella sua dinamica inclusiva, viene interpretato dalla Arendt come un luogo aperto all'ospitalità di molteplici e diverse prospettive di guardare il mondo, che possono sì entrare in conflitto, ma che tutte hanno pari dignità culturale ed un egual diritto al riconoscimento. Il pluralismo è tanto più agonistico quanto più è capace di generare «potere» e di ridurre volta a volta la sua distanza dal «dominio». Perciò, è un vero e proprio *tour de force* inscrivere la Arendt nell'area dei

[58] Non a caso i saggi raccolti e pubblicati dalla Arendt nel 1972 recano il titolo di *Crises of the Republic*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972.

[59] H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 222.

[60] Ivi, p. 221.

[61] Ch. Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une democratie plurielle*, Paris, Édition La Decouverte/Mauss, 1994, *Introduzione*.

[62] H. Arendt, *Sulla violenza*, cit., p. 221.

«communitarians» americani, come ha fatto per primo M. Sandel[63]. Questo equivoco interpretativo è nato dall'enfasi che la Arendt pone sulla tradizione del repubblicanesimo civico, che talvolta assume in lei toni scopertamente retorici[64], ma che per lo più ha un valore polemico. Infatti, la riabilitazione di autori come Machiavelli e Montesquieu viene contrapposta alla tradizione egemone del liberalismo occidentale che si è autocelebrato in chiave essenzialmente anti-politica, allorché ha inteso privilegiare le «libertà negative» dell'individuo e si è limitato a definire la democrazia dei moderni in termini esclusivamente procedurali come insieme di «regole del gioco» atte a garantire la sfera dell'*idion*[65], vale a dire la sfera della proprietà, della sicurezza e della prosperità. Ancora una volta il liberalismo, nella sua versione dominante, appare alla Arendt come l'altra faccia, simmetricamente rovesciata, dallo schema teorico-politico di Marx che, nel glorificare il primato del lavoro, identifica la libertà con lo sgravio dalle necessità vitali, da «quella coartazione con cui la vita stessa ci costringe a procurare quanto le è necessario»[66]. Non meno del paradigma teorico di Marx, il liberalismo rompe con l'esperienza originaria del *politeuein* che rinvia ad un mondo che si viene a creare «tra» gli uomini e che trascende il metabolismo di ogni individuo con la natura[67]. Anzi, in continuità con la tradizione occidentale della filosofia politica, si può dire che il liberalismo, nel ridurre il parlamentarismo a rappresentanza e a mediazione di interessi sia pure attraverso il dibattito razionale, esprima organicamente il primato della società che nel mondo moderno ha acquisito «la forma in cui solo il fatto della mutua dipendenza in nome della vita (e solo di questa) assume un significato pubblico e in cui si consente che appaiano in pubblico le attività connesse con la mera sopravvivenza»[68].

La legge del deserto.

Senza dubbio hanno ragione quegli interpreti i quali hanno rilevato che la Arendt, preoccupata di salvare la dignità della politica come *constitutio libertatis*, non riesce ad innestare l'idea di libertà pubblica all'interno della tradizione delle teorie del diritto naturale, che è costitutiva del progetto moderno[69]. *On Revolution* (1963) è il documento più drammatico di questa

[63] M.J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (1982), trad. it. Milano, Feltrinelli, 1994, p. 191, nota 1, in cui la Arendt viene annoverata tra i critici dell'etica deontologica moderna e dell'«io indipendente» ad essa correlato.

[64] Sul repubblicanesimo civico della Arendt cfr. M. Canovan, *op. cit.*, pp. 201-252.

[65] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 52.

[66] Ivi, p. 58.

[67] Con la vittoria dell'«homo laborans» prevale quella che la Arendt chiama la «forza naturale», cioè «la forza del processo vitale, alla quale tutti gli uomini e tutte le attivita umane erano egualmente sottomesse [...] e il cui scopo, se mai aveva uno scopo, era la sopravvivenza dell'animale umano» (*Vita activa*, cit., p. 239).

[68] *Vita activa*, cit., pp. 34-35.

[69] Si veda il saggio di A. Welmer, *Modèles de la liberté dans le monde moderne*, in «Critique», nn. 505-506, 1989.

scissione tra libertà pubblica e grammatica dei diritti naturali e di cittadinanza, che paradossalmente sembra ricongiungere la Arendt alla critica giovane-marxiana dell'individualismo borghese, consegnata alla *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e alla *Questione ebraica*, là dove Marx vuole revocare il dualismo tra società civile e società politica[70]. Come Marx considera i *droits de l'homme et du citoyen* sanciti dalle costituzioni della rivoluzione francese e americana come il mero involucro del soggetto proprietario e del *bourgeois*, così la Arendt ritiene che le libertà civili e il benessere privato, garantiti dal governo costituzionale, siano delle libertà «tutte di carattere negativo»[71], vale a dire delle libertà impolitiche, «ivi compreso – ella aggiunge – il diritto di essere rappresentato ai fini della tassazione, che più tardi divenne il diritto di voto»[72]. È evidente che la Arendt sottovaluta la dimensione politica delle libertà civili e dei diritti di cittadinanza, che è una dimensione imprescindibile della libertà dei moderni. Ma è altrettanto innegabile che ci sia un nucleo profondo di verità nella sua insistenza sulla *indeducibilità della libertà pubblica dalle libertà «negative»* e sull'assunto che solo la partecipazione al governo della cosa pubblica e l'ammissione alla sfera pubblica formano il nucleo autentico della libertà politica[73]. Al nesso neutralizzante tra politica e vita imposto dal mondo moderno la Arendt contrappone la *connessione originaria tra libertà e potere*, dalla cui disarticolazione ha avuto inizio «la fatale equazione potere = violenza, politico = governo, governo = male necessario»[74]. Le pagine che, in proposito, dedica alla discussione del «governo costituzionale» nella concezione dei Padri Fondatori suonano come una critica inappellabile di ogni forma antipolitica di liberalismo che riduce il governo costituzionale ad un governo limitato dalla legge al solo scopo di salvaguardare le libertà civili intese come mere libertà private. Contro questa vera e propria *vulgata* del governo costituzionale – diffusasi soprattutto nella cultura europea della fine del XIX secolo – la Arendt rivendica l'idea di Montesquieu della Costituzione come «costituzione della libertà politica»[75], come *constitutio li-*

[70] Cfr. F. Fistetti, *Idoli del politico*, Bari, Dedalo, 1990, pp. 163-206.

[71] H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 158.

[72] *Ibidem*.

[73] Alcuni critici hanno creduto di rilevare nella concezione politica della Arendt un'oscillazione tra un'idea «agonale» dell'agire politico (ispirata al modello pericleo della *polis*) e un concetto «negoziale» di esso, fondato sullo scambio dialogico delle opinioni e sulla mediazione degli interessi, che si farebbe strada nel pensiero arendtiano dopo *Vita activa*. Cfr., in proposito, P. Fuss, *Hannah Arendt's Conception of Political Community*, in M. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, New York, St. Martin's Press, 1979. Analogamente B. Parekh legge nella Arendt una tensione irrisolta tra una concezione «eroica» e una concezione più disincantata e «partecipativa» della politica: *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London, Macmillan, 1981. Per un approfondimento critico di queste posizioni cfr. M. Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge, 1994, pp. 97-99 e l'intero cap. IV. Sulla dimensione arendtiana della politica come «constitutio libertatis» e sulle sue implicazioni sul modo di concepire il contratto sociale in termini autoriflessivi come un atto ricorrente e retrospettivo cfr. il mio *La ragione politica come «Politeia»*, cit., pp. 181-205.

[74] H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 151.

[75] Ivi, p. 166.

bertatis. La grande «scoperta» di Montesquieu è stata che libertà e potere fanno tutt'uno e che, quindi, solo «il potere arresta il potere», un principio questo che «è a base di tutta la struttura dei poteri divisi»[76]. È la legge che collega gli uomini tra loro, che li unisce, che li associa. È nello spazio creato da questi *rapports* che il potere viene esercitato e 'attualizzato' come «potentia» prima ancora che come «potestas» o, in termini aristotelici, come «dynamis» ed «energhéia». Là dove questi «rapporti» vengono meno, la politica produce non già un «mondo», ma il «deserto»[77]. E, come leggiamo in un frammento dell'*Introduzione alla politica*, le forme politiche «più adeguate alla vita nel deserto» sono quelle totalitarie, perché esse distruggono le due capacità che solo sono in grado di cambiare il deserto in un mondo abitabile: la «passione per la vita» e la facoltà di agire[78]. Attraverso il concetto di legge elaborato da Montesquieu la Arendt recupera la concezione della *lex* romana come «vincolo duraturo», come contratto. La legge è qualcosa che unisce gli uomini e che si realizza non mediante la violenza, ma per mezzo di «accordi e intese reciproche»[79]. Perciò, essa richiede il discorso e il confronto dei punti di vista, «cioè, qualcosa che nell'opinione dei greci come dei romani era al centro di ogni dimensione politica»[80]. Se il *nomos* dei greci non era né un vincolo né un contratto e non scaturiva dal confronto e dalla discussione, ma veniva progettato da un legislatore (al pari di un architetto che costruisce la sua statua), la *lex* dei romani appartiene a pieno titolo alla dimensione politica, perché è l'esito di un accordo tra le parti contraenti, quasi sempre antagonistiche, vale a dire tra popoli diversi. Se per i greci la politica come volontà di vivere insieme s'interrompe ogni volta che subentra la guerra, poiché quest'ultima segna la fine del dialogo tra i pari e si conclude per lo più con la distruzione del nemico, per i romani la politica comincia allorché la guerra finisce, perché la cessazione del conflitto e la conquista inaugurano ogni volta un «nuovo spazio politico che nasce dal trattato di pace e di alleanza»[81]. Sotto tale profilo, l'idea di un ordine politico al di fuori del proprio popolo o della propria

[76] Ivi, p. 168.

[77] Si veda il «Frammento 4» intitolato *Del deserto e delle oasi*, in H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., pp. 143-146. Sulla sinonimia di «libertà» e «potere» la Arendt ritornerà in *La vita della mente*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 526-528.

[78] Ivi, p. 144.

[79] Ivi, «Frammento 3 c», p. 86.

[80] *Ibidem*. «La legge, nel senso greco, – chiarisce la Arendt – non è né intesa né contratto, non nasce affatto dalla discussione e dalle contrastanti azioni degli uomini, dunque non rientra propriamente nella sfera politica ma è essenzialmente pensata da un legislatore, e deve sussistere prima che possa darsi una dimensione propriamente politica. In quanto tale è prepolitica, ma nel senso che è costitutiva di ogni ulteriore agire politico e di ogni relazione politica. Come le mura della città, alle quali Eraclito paragona la legge, devono prima essere costruite affinché possa esistere una città identificabile nella sua forma e nelle sue demarcazioni, così la legge determina la vera fisionomia dei suoi abitanti che li distingue e discerne da tutte le altre città e dai loro abitanti» (ivi, p. 87). Il frammento di Eraclito è molto probabilmente il fr. 61: «Il popolo deve combattere per la legge, come per difendere le mura» (Eraclito, *Dell'origine*, trad. e intr. a c. di A. Tonelli, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 117).

[81] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 90.

città è un'idea propriamente romana ed essa «ha creato il mondo occidentale *qua* mondo»[82]. Senza dubbio la distruzione di Cartagine costituisce un'eccezione rispetto a questa concezione dello spazio politico unificato dal dominio della *lex*, perché romano «era sapere che l'altra faccia della propria esistenza, essendosi rivelata tale proprio in guerra, doveva essere risparmiata e lasciata in vita: non per misericordia verso l'altro ma per l'espandersi della città, che da quel momento avrebbe incluso, in una nuova alleanza, anche quell'elemento del tutto estraneo»[83]. Ma Cartagine in quanto potenza pari a quella romana mostrava che c'era un limite al principio politico del contratto e dell'alleanza, nel senso che in un caso come questo ciò che al massimo si sarebbe potuto realizzare era un «contratto tra uguali, una sorta di coesistenza in termini moderni», un tipo di contratto che, però, «esulava dalle possibilità del pensiero romano»[84]. Se, dunque, il limite del *nomos* greco fu l'incapacità di creare vincoli duraturi e intese stabili, a loro volta i romani incorsero nella *hybris* della «lex», nel senso che la politicizzazione dello spazio dei popoli recava dentro di sé un elemento di dismisura o di «smodatezza» che è inerente allo stesso agire politico e che i greci avevano recintato all'interno delle mura della *polis*. L'«imperium» è il risultato inintenzionale dell'illimitatezza della «lex», del fatto, cioè, che essa innesca una catena sconfinata di relazioni la cui imprevedibilità impone come suo contrappasso la logica del dominio e della potenza. «Ogni relazione promossa dall'agire, creando un legame tra uomini agenti, rientra infatti in una rete di relazioni e rapporti in cui produce nuovi rapporti, modifica in modo decisivo la costellazioni esistenti e così dilaga sempre più e mette in contatto e in movimento più di quanto l'agente abbia mai potuto prevedere»[85]. La volontà «imperiale» o la «signoria sul globo terrestre» discende logicamente dalla necessità di governare questa rete di relazioni interumane in continua espansione sancite da legami e alleanze duraturi. Ma proprio quando nella storia dell'Occidente viene meno la possibilità di raccogliere il mondo attorno ad un centro «imperiale», diventa impellente l'esigenza di recuperare il carattere originariamente *spaziale* della «lex» e al contempo la sua intrinseca connessione con lo spazio della libertà come quell'*infra* immateriale che viene incessantemente tessuto dalle relazioni umane. Senza dubbio la Arendt ravvisava nell'equilibrio del terrore assicurato dalla «guerra fredda» una situazione epocale paragonabile ad un «trattato tra uguali» che a suo tempo non era stato possibile stabilire tra Roma e Cartagine. La reciproca deterrenza atomica rappresentava, ai suoi occhi, l'indice più preoccupante del fatto che la guerra poteva in ogni momento tornare ad essere guerra di sterminio riportando, così, le relazioni tra i popoli «in quello spazio privo di legge e di politica che distrugge il mondo e crea il deserto», dal momento che «ciò che viene distrutto in una guerra di sterminio è ben più del mondo del nemico vinto: è soprattutto lo spazio

[82] Ivi, p. 95.
[83] Ivi, p. 91.
[84] Ivi, p. 92.
[85] Ivi, p. 93.

dei contendenti e tra i popoli, che nella sua totalità forma il mondo sulla terra»[86]. Infatti, solo dove c'è legge c'è libertà e, quindi, c'è un mondo fatto di culture diverse, di forme di vita differenti, di una pluralità di civiltà. Con molta probabilità l'*Introduzione alla politica*, se fosse stata scritta, avrebbe anche contenuto una replica, diretta o indiretta, a *Der Nomos der Erde* (1950) di Carl Schmitt. La Arendt aveva sollevato tale problema già nella *Prefazione* (1950) a *Le origini del totalitarismo*, quando aveva affermato che «la dignità umana ha bisogno di una nuova garanzia, che si può trovare soltanto in un *nuovo principio politico*, in una *nuova legge sulla terra*, destinata a valere per l'intera umanità, pur essendo il suo potere strettamente limitato e controllato da entità territoriali nuovamente definite»[87]. Un nuovo «*nomos* della terra» può sorgere soltanto da una politicizzazione dello spazio tra i popoli che tenga insieme «legge» e libertà in un modo tale da controllare la violenza e la forza che nascono da un lato dalla «hybris» connessa alla 'sconfinatezza' dell'agire politico e dall'altro dalla cancellazione – tipica della modernità – della libertà pubblica a favore delle libertà private. «Ogni legge crea innanzitutto uno spazio in cui essa ha valore, e quello spazio è il mondo in cui possiamo muoverci in libertà. Ciò che è al di fuori di questo spazio è privo di legge e, a rigor di termini, privo di mondo; *ai sensi della convivenza umana è un deserto*»[88]. Il pericolo supremo che la Arendt paventa, specie dopo l'avvento dei regimi totalitari, è, dunque, la scomparsa del fattore propriamente politico che, articolando libertà e «legge», è il solo a garantire una continua creazione di «mondo», una costante ritessitura di alleanze e contratti tra popoli e culture diverse, un confronto fecondo tra più punti di vista interni ad una stessa comunità a partire «dai quali esaminare il mondo che tutti ospita in uguale misura e a tutti si presenta in uguale misura»[89]. Lo spazio politico, fondato sulla «libertà» e la «legge», è per definizione uno spazio *ospitale* perché prende sul serio la pluralità come la condizione fondamentale del potere e la fonte di legittimazione della volontà di vivere-insieme. La grande lezione contenuta nel fenomeno totalitario è che la «legge del deserto» – la possibilità che le relazioni umane definite dallo spazio della legge vadano distrutte a causa della trasformazione della politica in guerra di sterminio – è l'esito ineluttabile dell'entropia del fattore propriamente politico, l'approdo ultimo della tendenza alla naturalizzazione della politica come politica della nuda vita, che corrode dall'interno come una malattia le democrazie liberali del nostro secolo: un *trend* storico-politico che il crollo del totalitarismo dei paesi dell'Est sembra oggi pienamente confermare.

[86] Ivi, p. 96.
[87] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. Milano, Comunità, 1967, p. XXXV.
[88] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, cit., p. 95; la sott. è nostra.
[89] Ivi, p. 83.